

Laval théologique et philosophique



Un théologien à découvrir : Fernand Dumont

René-Michel Roberge

Volume 55, numéro 1, février 1999

Fernand Dumont sociologue, philosophe et théologien

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401213ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401213ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roberge, R.-M. (1999). Un théologien à découvrir : Fernand Dumont. *Laval théologique et philosophique*, 55(1), 31–47. <https://doi.org/10.7202/401213ar>

UN THÉOLOGIEN À DÉCOUVRIR : FERNAND DUMONT

René-Michel Roberge

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : L'objectif de cet article est de présenter Fernand Dumont comme théologien. Trois périodes sont distinguées dans son activité théologique : celles du théologien de « premier degré », du théologien autodidacte et du théologien de métier. Il conçoit la théologie comme une institution de culture en ce double sens qu'elle est définie à partir de la situation du théologien et qu'elle appelle une théologie de la culture. Ses grandes options théologiques sont la foi en Dieu par la foi dans l'humanité, la rencontre du Christ comme compagnon de quête de sens, l'engagement pour une Église de dialogue et la nécessité du partage de la foi.

ABSTRACT : The object of this essay is to introduce Fernand Dumont as theologian. Three periods are discerned in his theological activity : those of the "first degree" theologian, of the self-taught theologian and of the professional theologian. He understands theology as an institution of culture in the twofold sense that it is defined from the standpoint of the theologian and that it calls for a theology of culture. His great theological options are faith in God through faith in mankind, encountering Christ as companion in the search for meaning, the commitment to a Church of dialogue and the necessity to share the faith.

Fernand Dumont est surtout connu pour ses travaux sur la culture et sur les fondements des disciplines qui l'étudient. Une des grandes caractéristiques de son œuvre est qu'elle est particulièrement attentive à la composante religieuse de la culture. De là, ses nombreuses études en sciences des religions¹ ou à la frontière de

-
1. Fernand DUMONT, « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, I (1960), p. 161-187 ; « Un sondage de pratique religieuse en milieu urbain », *Recherches sociographiques*, I (1960), p. 500-507 ; « Réflexions sur l'histoire religieuse du Canada Français », dans *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du jour, 1961, p. 47-65 ; « Recherches sur les groupements religieux », *Social Compass. Revue internationale des études religieuses*, 10 (1963), p. 171-191 ; « La notion de religion populaire », *Cahiers du Centre d'étude des religions populaires*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1970 ; Préface dans Robert SÉVIGNY, *L'Expérience religieuse des jeunes*, Montréal, PUM, 1970 ; « À propos du concept de religion populaire », dans *Les Religions populaires – Colloque 1970*, Québec, PUL, 1972, p. 25-31 ; « Situation de la pensée chrétienne » et « L'actualisation de la tradition », dans Robert CHOQUETTE, dir., *L'Homme, les Religions et la Liberté*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974, p. 71-105 ; « Les sciences de la religion dans la culture », dans *Les Sciences sociales et les Églises*, Montréal, Bellarmin, 1980, p. 341-363 ; « Un premier bilan : quelques perspectives de recherche sur les pèlerinages », dans Pietro BOGLIONI et al., dir., *Les Pèlerinages au Québec*, Québec, PUL, 1981, p. 155-160 ; « La religion dans une culture en mutation », *Critère*, 32 (1981), p. 99-113 ; « Crise d'une Église, crise d'une société », dans Fernand DUMONT, Jacques RACINE, dir., *Situation et avenir du catholicisme québécois*, tome II, Montréal, Leméac, 1982, p. 11-48 ; « Mutation de la culture dans le Québec francophone », dans *Religion/Culture. Comparative Canadian Studies*, Association des études canadiennes, 1985 ; « Histoire du catholicisme

ces disciplines et de la théologie². On connaît cependant moins bien sa contribution à la théologie elle-même. Sa production théologique est pourtant remarquable. L'objectif de cet article est de le démontrer en présentant le théologien lui-même, sa conception de la théologie et ses grandes options théologiques.

GENÈSE D'UN THÉOLOGIEN DE LA CULTURE

Le théologien dans l'âme

Pour Fernand Dumont, la première théologie est celle de tout croyant cherchant à nommer au quotidien la transcendance qui l'habite. Cette théologie, Dumont nous dit l'avoir toujours pratiquée. Il a toujours été théologien au plus profond de lui-même : il a sans cesse été habité par la question de Dieu ; il s'est continuellement inquiété du destin du christianisme.

Après une enfance fortement marquée par la religion, Dumont nous confie être entré vers l'âge de 15 ans dans une angoissante crise religieuse qui a marqué le début de sa vie adulte. « Brusquement, tout s'effondra... C'est l'absence de Dieu qui m'épouvantait. Et rien n'était plus angoissant que les moments de prière en famille, à l'église, à l'école, où j'éprouvais avec une intensité intolérable le sentiment du néant³. » Son premier recueil de poèmes, *L'Ange du matin*, publié en 1952, faisait écho à cette obsession de la question de Dieu. Faisant le bilan de cette crise, il dira : « J'en ai gardé le sentiment très vif d'un débat incessant avec Dieu. [...] Pour moi, le doute devint non pas le contraire, mais une composante de la foi⁴. » Dès lors, il n'y a pas à s'étonner que les textes publiés au temps de ses études classiques au Petit Séminaire de Québec trahissent ses préoccupations pour la responsabilité du christianisme et des chrétiens dans la société. Il faut souligner en particulier un texte publié à titre de finissant dans le journal étudiant du Petit Séminaire de Québec. Dans ce texte où il s'interrogeait sur l'avenir de la culture chrétienne, il tentait de cerner les tâches qui l'attendaient dans sa future profession⁵. « J'y esquissais, dira Dumont, un vaste

québécois, histoire d'une société », *Recherches sociographiques*, XXVII (1986), p. 101-125 ; Préface dans José PRADÈS, *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, PUF, 1987 ; « Situation de l'Église du Québec », dans *Les Institutions québécoises, leur rôle, leur avenir*, Québec, PUL, 1990, p. 77-88.

2. Fernand DUMONT, « Éléments pour une psycho-sociologie de la prière », *La Prière*, Montréal, 1958 ; « Sur notre situation religieuse », *Relations*, 302 (février 1966), p. 36-38 ; « Le silence de l'Église du Québec », *Relations*, 344 (décembre 1969), p. 348-350 ; « Après le système chrétien », *Maintenant*, 85 (mai 1969), p. 102-104 ; « Absence de la culture, absence de l'Église », *Relations*, 447 (avril 1979), p. 121-127 ; « Une Église toujours présente », *Mélanges offerts au Cardinal Louis-Albert Vachon*, Québec, PUL, 1989, p. 110-115 ; « L'indifférence religieuse dans son contexte », *Kerigma*, 24 (1990), p. 107-117 ; en collaboration avec Jean HAMELIN, « La présence chrétienne et le pays à bâtir », *Prêtres et Pasteurs*, 95 (1992), p. 358-363.

3. Fernand DUMONT, *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal, Boréal, 1977, p. 47. Livre posthume.

4. *Ibid.*, p. 47-48.

5. Fernand DUMONT, « Dimensions d'une recherche chrétienne », *La Nouvelle Abeille*, V, 5 (1949), p. 2-3. Cet article nous révèle aussi un collégien hanté par l'idéal de la sainteté. Le texte était accompagné d'une photographie du masque mortuaire de Pascal. Ce n'était peut-être pas seulement pour dire qu'il était lui aussi aux prises avec le doute ou tiraillé entre la raison et le cœur. Depuis son enfance, il était travaillé par

programme de travail sur la situation du christianisme, la critique des sciences et, bien entendu la culture [...]»⁶.

Dumont opta pour des études universitaires en sciences sociales. Il aurait choisi la philosophie, s'il n'avait pas été rebuté par la scolastique régnante⁷. La philosophie qui l'intéressait, c'était plutôt celle qui « invitait à la liberté et à la responsabilité⁸ ». C'était la pensée ouverte et engagée d'Emmanuel Mounier. Cette option philosophique, il l'approfondira avec Bachelard et son refus de la pensée toute faite ; également avec Blondel et sa philosophie de l'action. On comprend aussi qu'il n'ait pas été attiré par la théologie de l'époque. C'était d'ailleurs une discipline réservée aux futurs prêtres. La Faculté des sciences sociales, regardée alors comme un lieu de remise en question, lui convenait mieux. Il y fit la lecture systématique de Durkheim et utilisa les travaux de l'école durkheimienne qui avaient à ses yeux l'avantage d'accorder la priorité à la culture dans toutes ses dimensions, y compris sa composante religieuse. Il y travailla également Weber.

Durant son séjour d'études en France (septembre 1953 – juillet 1955), Dumont s'intéressa aux efforts de renouveau et aux vicissitudes du catholicisme français. Il connaissait déjà les travaux des meilleurs théologiens français, dont Congar, De Lubac et Daniélou. Sur place, il fut témoin de la présence de la pensée chrétienne aux grands courants intellectuels d'après-guerre⁹, mais aussi de certaines résistances au changement, comme la mise à l'écart des théologiens les plus audacieux et la fin officielle de l'expérience des prêtres-ouvriers. « Je me sentais interpellé, dira-t-il, par ces tentatives, ces recherches, ces courants d'idées qui agitaient l'Église de France¹⁰. »

Avec ce premier point, nous avons voulu souligner que Dumont a toujours été théologien dans l'âme. Dans le doute, le questionnement et l'écoute, il pratiquait ce qu'il appellera plus tard une théologie de « premier degré ». Son œuvre poétique n'est pas étrangère à cette théologie.

Le « théologien du dimanche¹¹ »

Fernand Dumont s'engagea dans la réflexion théologique dès le début de sa carrière universitaire. En marge de ses premiers enseignements à la Faculté des sciences

la question de la mort. Ses premiers poèmes montrent clairement ses efforts pour apprivoiser celle qui deviendra pour lui une véritable figure de la transcendance. Il faut rapprocher de cet essai un des nombreux articles publiés dans des revues universitaires alors qu'il n'était qu'étudiant de premier cycle. Il s'agit de « L'étudiant chrétien devant le monde moderne », *Pédagogie et Orientation*, V (1951), p. 272-295.

6. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 49.

7. *Ibid.*, p. 73.

8. *Ibid.*, p. 66.

9. Qu'on pense aux revues *Esprit*, *La Vie intellectuelle*, etc.

10. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 97.

11. C'est ainsi que Dumont se qualifiait à l'occasion de la réception d'un doctorat d'honneur en théologie de l'Université de Sherbrooke en 1971. « [...] Il y a des "théologiens du dimanche" qui, mêlés quotidiennement aux langages les plus ordinaires et aux spéculations les plus ésotériques de la science, en tirent quelque invocation à la Parole de Dieu. Me confondant avec ces derniers, je ne céda pas à une modestie de circonstance » (F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 180).

sociales de l'Université Laval, incluant la sociologie de la religion, il participa à la création de l'Institut de pastorale des dominicains. Il y enseigna de façon régulière pendant plusieurs années. De même, il s'impliqua dans les sessions annuelles de pastorale organisées par les dominicains à la Maison Montmorency à Québec. Dans le prolongement de ces initiatives, il fut un des fondateurs de la revue *Communauté chrétienne* en 1962. Il y publiera une dizaine d'articles à caractère théologique entre 1962 et 1987 : « La paroisse, une communauté » (1962), « Une antinomie : propagande et proclamation de la Parole de Dieu » (1963), « Morale et moralisme » (1964), « La présence du pauvre » (1965), « L'expérience humaine de la faute » (1967), « Les chrétiens et les défis de l'histoire » (1969), « Histoire, signe et sacrement » (1969), « L'Église : histoire, tradition, projet » (1970), « L'expression de la foi » (1974), « Les laïcs : un thème à rajeunir » (1987). À travers ces contributions à la mission des dominicains, il proposait « de remonter en deçà des prescriptions morales et des théorèmes doctrinaux pour mettre en lumière les conjonctions de l'expérience humaine et de la croyance¹². » « Je m'essayais surtout à développer, en tâtonnant, une espèce de phénoménologie théologique. La crise religieuse que j'avais vécue très jeune, et qui ne s'était jamais résorbée dans une quiète certitude, m'avait convaincu que la théologie, aussi bien celle qu'on enseignait dans les écoles que celle qu'on transmettait dans la prédication, était souvent coupée de l'existence de nos contemporains¹³. »

En 1964, au temps du Concile Vatican II qu'il suivait avec intérêt, Dumont publia un essai faisant le point de sa réflexion : *Pour la conversion de la pensée chrétienne*¹⁴. Ce livre provocant, qui a étonnamment peu vieilli, deviendra dès sa parution une référence majeure. Il partait du postulat qu'il était de la nature même du christianisme d'être en état de crise. Il voyait dans la crise du christianisme de l'époque un appel aux chrétiens à se convertir eux-mêmes de leurs fausses certitudes avant de chercher à convertir les autres. Le défi était notamment de réconcilier les structures officielles de l'Église et les solidarités humaines. Il fallait rapprocher les normes religieuses des requêtes de l'expérience. Au nom du changement profond des conditions d'existence de l'homme moderne, il appelait la fin d'une « culture chrétienne » et l'avènement d'une autre. Les « signes des temps » exigeaient de nouvelles attitudes chrétiennes axées sur l'engagement, la Parole et la fête. Ils conviaient du même coup à une révision des structures ecclésiales et du service théologique dans l'Église. Le renouveau de la théologie ne devait pas se réduire à un simple retour aux sources que sont l'Écriture, la liturgie et les Pères. Il fallait, disait-il, « une autre manière de penser, une autre intention » ; il fallait « redescendre en deçà des prémisses pour retrouver l'inquiétude »¹⁵. L'ouvrage, qui était moins une synthèse qu'un programme de travail, se voulait une « phénoménologie du christianisme solidaire d'une phéno-

12. *Ibid.*, p. 120.

13. *Ibid.*

14. Fernand DUMONT, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Éditions HMH, 1964, 236 p. L'année suivante, l'ouvrage fut réédité à Paris, aux Éditions Mame.

15. F. DUMONT, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, p. 217 et 220.

ménologie de la culture¹⁶ ». Ce projet sera désormais sa principale motivation théologique. Il le précisera. Il le désignera plus tard en termes de « théologie de la culture ».

De 1968 à 1971, Dumont fut invité par les évêques du Québec à s'impliquer concrètement puisqu'ils lui confiaient la présidence d'une importante Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. « Ce qui nous importait, dira-t-il, ce n'était pas la rédaction d'un rapport, mais la prise de parole de la part des croyants. [...] La première exigence, je le répète, c'était la libération de la parole, de notre parole, la verbalisation de notre malaise à nous, et non la reprise de formules empruntées à des théologies¹⁷. » De cette écoute, il sortira un rapport de 323 pages : *L'Église du Québec : un héritage, un projet*¹⁸. Cinq volumes d'annexes accompagnaient le « Rapport Dumont ».

À cette époque, Dumont était un collaborateur assidu de la revue *Maintenant*¹⁹, dont il était également membre de l'équipe de rédaction. Il y publia 32 articles entre 1967 et 1974, de façon plus intensive en 1969 et 1970. La plupart de ces textes étaient à portée théologique : « Ce Dieu qui s'éloigne » (1967), « La théologie dans la rue » (1969), « Le défi du profane » (1969), « Retour aux origines » (1969), « Après le système chrétien » (1969), « Service de la société, service des pauvres » (1969), « Pour une Église vraie » (1969), « L'impasse d'une doctrine sociale » (1969), « Un nécessaire engagement dans l'histoire » (1969), « La mort appartient à tout le monde (1969) », « Entre la vie et la fête » (1970), « La foi est une rencontre » (1970), « Nos frères de l'Église hollandaise et nous » (1970), « La spiritualité, une recherche dans l'histoire » (1970), « La crise du langage religieux » (1970), « Se rassembler autour de tâches urgentes » (1970), « Qui est donc le Christ ? » (1971), « Pour dénouer la crise du langage religieux » (1971), « Ce que nous attendons du langage de l'Église » (1971). « C'était, dira-t-il dans ses mémoires, une manière de continuer une recherche commencée [...] dès le collège et qui a constamment accompagné mon cheminement intellectuel. Je n'ambitionnais pas de mimer les théologiens de profession, encore moins à me livrer à quelque mouture de seconde main. J'envisageais, à long terme, une théologie de la culture qui fut marquée par une existence au cœur de la laïcité²⁰. » Et il ajoute, éclairant l'unité de son projet anthropologique et théologique : « Je ne quittais donc pas mon chantier familial. D'autant plus que, dans la poursuite de cette intention, une discipline aussi paradoxale que la théologie faisait sourdre fatalement de nouvelles questions sur les sciences de la culture²¹. »

Fernand Dumont a publié durant cette période quelques articles à caractère scientifique dans des revues ou des ouvrages collectifs de théologie. Ces études ont pour

16. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 124.

17. *Ibid.*, p. 177-179.

18. Fernand DUMONT, dir., *L'Église du Québec : un héritage, un projet. Rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église*, Montréal, Fides, 1971, 323 p.

19. À la différence de *Communauté chrétienne*, la revue *Maintenant*, également publiée sous le patronage des dominicains québécois, était moins une revue de pastorale qu'un outil d'analyse de l'actualité politique et culturelle d'un point de vue chrétien.

20. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 180.

21. *Ibid.*

titre : « La sociologie et le renouveau de la théologie » (1969)²², « Préalables à une théologie de l'espérance » (1972)²³, « Situation de la pensée chrétienne » (1974)²⁴, « L'actualisation de la tradition » (1974)²⁵, « Remarques critiques pour une théologie du *consensus fidelium* » (1976)²⁶, « L'unité de l'Église et ses conditions sociales » (1971)²⁷, « Crise d'une Église, crise d'une société » (1982)²⁸, « Bonheur et souffrance » (1983)²⁹.

Ce qui caractérise cette période de l'activité théologique de Dumont, c'est qu'il fait l'apprentissage de la théologie sur le terrain, en autodidacte. À l'époque, il est d'abord perçu comme le sociologue au service de l'intelligence de la foi : un spécialiste de la culture qui questionne la théologie³⁰ et un vulgarisateur du meilleur de la théologie. Avec le recul du temps, on doit reconnaître qu'il était un véritable théologien : en particulier, un artisan de dialogue entre les sciences humaines et la théologie, voire à l'intérieur même de la théologie. Il tisse notamment des liens entre la théologie savante et la théologie populaire. Il indique des chemins de dépassement, à l'encontre des simplifications abusives et des dualismes réducteurs.

Le théologien de métier

En 1988, Fernand Dumont soutenait une brillante thèse de doctorat en théologie à l'Université Laval. En se soumettant à ce rituel, dans lequel il avait été entraîné un peu malgré lui³¹, il marquait son appartenance à la communauté des théologiens de métier. Il ne devait pas être indifférent au fait d'y être admis par la voie commune. Il avait d'abord tenu à parcourir humblement le *curriculum* normal de la formation théologique en s'inscrivant au baccalauréat en théologie en 1983. C'était au beau milieu de cette longue période de 10 ans (1980-1990), où il a quitté partiellement ses activités d'enseignement au département de sociologie pour établir et diriger l'Institut québécois de recherche sur la culture, à la demande du gouvernement québécois. Il venait de coéditer un ouvrage collectif en deux tomes³², publié à l'occasion du dixième anniversaire de la parution du « *Rapport Dumont* ». C'était l'année même où

22. Dans *La Théologie du renouveau*, tome II, Montréal, Fides, 1969, p. 307-318.

23. Dans *L'Espérance chrétienne dans un monde sécularisé*, Montréal, Fides ; Paris, Beauchesne, 1972, p. 9-24.

24. Dans *L'Homme, la Religion et la Liberté*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974, p. 71-90.

25. *Ibid.*, p. 91-105.

26. Dans *Foi populaire et foi savante*, Paris, Cerf, 1976, p. 49-69.

27. Dans la revue *Lumière et Vie*, XX (1971), p. 39-48.

28. Dans *Situation et avenir du catholicisme québécois*, tome II, Montréal, Leméac, 1982, p. 11-48.

29. Avec Benoît LACROIX, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome IV, Paris, Cerf, 1983, p. 673-686.

30. C'est à ce titre qu'il participa au Congrès international de théologie de Toronto en 1967, avec une communication ayant pour titre « La sociologie et le renouveau de la théologie », qui fut publiée dans *La Théologie du renouveau*, p. 307-318.

31. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 220.

32. Fernand DUMONT, Jacques RACINE, dir., *Situation et avenir du catholicisme québécois*, tome I : *Milieus et témoignages* ; tome II : *Entre le temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982.

il signait, avec Benoît Lacroix, une contribution à *l'Initiation à la pratique de la théologie* des Éditions du Cerf³³.

Même si la Faculté de théologie avait l'habitude d'accueillir des adultes, détenant à l'occasion un doctorat dans une autre discipline, l'arrivée de Dumont comme étudiant de premier cycle fut un événement. Le défi était plus grand pour les professeurs de la Faculté que pour lui-même. Il fallait être à la hauteur de sa compétence de théoricien de la culture et de théologien de terrain. Il voulait s'adonner à une approche plus systématique de la théologie³⁴ : il fallait surtout lui offrir un parcours qui corresponde à ses besoins, qui étaient, d'une part, de l'ordre de la critique ou de la synthèse de ses intuitions théologiques et, d'autre part, de l'ordre de l'immersion dans le monde de la théologie savante, entre autres, par un contact assidu avec des théologiens de carrière et les disciplines théologiques classiques. Il se laissa guider docilement, habituellement dans le cadre d'un programme de lecture négocié pour chaque cours. Avec une humilité déconcertante, il sollicitait des commentaires sur ses rapports de lecture et ses travaux. Il considérait ces commentaires avec la plus grande attention. En ce qui me concerne, je garde le souvenir d'avoir reçu de lui beaucoup plus que tout ce que j'ai pu lui apprendre : en particulier à l'occasion de la rédaction de sa thèse de doctorat où il m'a fait faire un cheminement intellectuel pour lequel je ne pourrai jamais lui témoigner trop de gratitude.

Cette thèse de doctorat, qui fut rapidement publiée³⁵, était une étude majeure dont on n'a pas fini de mesurer la portée. Dans une certaine mesure, elle allait à contre-courant des problématiques à la mode en théologie fondamentale. Adoptant la perspective qu'il avait utilisée pour juger des sciences humaines dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*³⁶, il proposait de situer le point de départ de la théologie dans la situation du théologien et non d'abord dans ses fondements épistémologiques³⁷. C'est l'emplacement du théologien par rapport à l'institution de la croyance qui détermine au premier chef la problématique de sa discipline. C'est ce lieu qui inaugure sa réflexion et décide de sa pratique. À partir de cette hypothèse, l'auteur identifiait cinq ruptures au fondement du travail du théologien : les trois premières concernant son rattachement à l'institution de la croyance (rapports à la communauté de foi, au Magistère et à la tradition) et les deux autres touchant davantage à la configuration du savoir (rapport aux autres savoirs et au pluralisme théologique). De là, les cinq grandes questions qui structurent son ouvrage : 1) Avec quelle légitimité le théologien peut-il se faire l'interprète de la foi d'une communauté théologienne en chacun de ses membres ? 2) Quelle est sa responsabilité, et son autonomie, par rapport à

33. Fernand DUMONT, Benoît LACROIX, « Bonheur et souffrance », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome IV, Paris, Cerf, 1993, p. 673-686.

34. « Depuis longtemps, je souhaitais un apprentissage plus systématique, qui rafraîchirait du même coup un savoir acquis un peu au hasard des lectures. Quelle meilleure garantie que de me soumettre aux programmes et aux exigences scolaires ? » (F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 219).

35. Fernand DUMONT, *L'Institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987, 290 p.

36. Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981, 369 p.

37. F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, p. 37.

l'idéologie officielle de l'institution (Magistère) ? 3) Au croisement de la tradition et des sciences historiques, attentif aux conditionnements historiques des traditions chrétiennes, quel est son apport à la médiation de la conscience historique de la foi ? 4) Quelle est la contribution spécifique du théologien à la critique du savoir et plus largement à la culture de son époque ? 5) Y a-t-il encore une unité d'intention dans la théologie actuelle par delà le pluralisme des théologies, entre autres, en contexte du dialogue interconfessionnel et interreligieux ? Ce livre, qu'on apprécie toujours davantage chaque fois qu'on y retourne, propose implicitement une ouverture de la raison à la foi considérée comme composante incontournable de l'expérience humaine. Il est indirectement question posée à l'épistémologie des sciences humaines : « Cet examen se fait polémique, révélateur de ce qui, dans la pratique des sciences, est discrétion sur leurs références premières, sur leurs partis pris initiaux, sur leur passage de la culture comme genèse à la culture comme objet³⁸. »

À l'automne 1991, Dumont était invité à donner le séminaire de doctorat en théologie à l'Université Laval. Ce séminaire, réservé à un théologien de prestige, lui fournissait l'occasion de présenter le projet théologique qu'il mûrissait depuis le début de sa carrière : celui d'une théologie de la culture. Non seulement cette théologie, située au carrefour des sciences de l'homme, serait critique de la culture en s'attachant « au débat de l'immanence et de la transcendance qui l'habite », mais elle devrait être capable de soutenir efficacement l'avènement d'une nouvelle culture chrétienne.

Si la maladie ne l'avait pas obligé à restreindre ses activités, il est probable qu'il aurait poursuivi une partie de sa carrière universitaire à la Faculté de théologie. La Faculté comme lui-même l'auraient souhaité. Un tel arrangement lui aurait permis d'élaborer sa théologie de la culture. Mais il se sentait pressé par le temps : il devait achever le premier tome *Genèse de la société québécoise*³⁹, et rédiger le second. Il voulait donner une suite à *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Il devait au moins réaliser cette « lettre à une génération prochaine » qu'il avait annoncée dès le début des années 1970. Cette « lettre », il l'a livrée dans *Raisons communes*⁴⁰ en ce qui concernait ses convictions politiques et dans *Une foi partagée*⁴¹ pour ce qui en était de son espérance chrétienne. Telle est du moins l'opinion d'un de ses proches⁴².

Dans *Une foi partagée*, Dumont livre « aux chrétiens et à ceux qui ne le sont pas » les raisons de son espérance. Il part du principe « que nous partageons tous une semblable inquiétude : comment croire en l'humanité »⁴³. « Dans le Christ, dira-t-il, Dieu nous apparaît à la ressemblance de cet autrui que nous rencontrons tous les

38. *Ibid.*, p. 283.

39. Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, 353 p. Il avait commencé à travailler le second tome.

40. Fernand DUMONT, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, 225 p.

41. Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, 310 p.

42. Son collègue sociologue Jean-Paul Montminy, o.p., un ami de longue date.

43. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 24.

jours, à qui nous accordons ou retirons notre foi⁴⁴. » Voilà pourquoi, à ses yeux, la question de Dieu est la question de l'homme. Dans cet ouvrage dans lequel il décrit la vision du monde qu'il a trouvée dans le christianisme, il propose une sorte de retour à ce qu'il a toujours regardé comme la première théologie, à savoir celle du simple croyant cherchant à nommer l'Absence qui le constitue. Il ne pouvait redire avec plus de force sa vision de la théologie.

Ce qui caractérise cette troisième période de l'activité théologique de Dumont, c'est que sa théologie s'élabore en dialogue avec des théologiens de carrière, avec une approche plus théorique, plus nettement que jamais sur le terrain de la théologie fondamentale. Sa réflexion théologique se situe en étroite continuité avec ses travaux sur la culture et sa réflexion épistémologique.

SA CONCEPTION DE LA THÉOLOGIE

Une théologie définie à partir de la situation du théologien

C'est d'abord dans *L'Institution de la théologie*⁴⁵ que Fernand Dumont nous livre sa conception de la théologie. Il s'intéresse à la théologie comme institution de culture, à sa place dans la culture et le savoir d'aujourd'hui. On pourrait ramener ce qui fait l'originalité de sa vision de la théologie à quatre points.

1) Dumont insiste d'abord sur la double appartenance de la théologie : appartenance à un univers scientifique et à une tradition de foi⁴⁶. a) En tant que science parmi les sciences de la culture, la théologie est un savoir scientifique comme les autres. Elle est soumise aux mêmes critères ; elle partage les mêmes interrogations ; elle « entremêle ses démarches à celles des disciplines voisines⁴⁷ » ; elle vit les mêmes révolutions scientifiques, une pareille diversité, un éclatement analogue et de semblables concurrences de discours, voire luttes de pouvoir. Elle se développe comme tout savoir scientifique selon une dialectique de rupture : rupture avec l'expérience immédiate qu'elle transmue en un construit, et rupture avec « les figures acquises de ce construit pour qu'adviennent des paradigmes nouveaux⁴⁸ ». À la façon des autres sciences humaines, elle doit prendre en compte les deux tendances contraires et complémentaires de la culture actuelle, à savoir une institutionnalisation de plus en plus poussée et une montée de l'individualisme⁴⁹. b) En tant qu'intelligence de la foi, la théologie a son point de départ dans une expérience de foi. Elle s'inscrit dans

44. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 245. Dans ce passage, Dumont rappelle les principales intuitions de l'ouvrage en question.

45. Voir plus haut, note 35.

46. F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, p. 9-36.

47. *Ibid.*, p. 9.

48. *Ibid.*, p. 227.

49. *Ibid.*, p. 194-206. Il montre, à titre d'exemple, comment les théologies politiques font le procès de l'institutionnalisation et comment les théologies de la personne font le procès de l'individualisme en traquant dans les aspirations de l'individu le désir d'une transcendance en appelant à des médiations de culture.

l'horizon d'une tradition de foi. Elle travaille au service d'une communauté de foi : de sa symbolique, de son discours officiel, de sa conscience historique et de son inculturation. Elle part du témoignage d'une communauté croyante pour y revenir. Le théologien se fait lui-même témoin, quoique de second degré⁵⁰.

2) Une autre caractéristique de la théologie de Dumont est sa distinction insistante entre *théologie de premier degré* et *théologie de second degré*. La théologie de premier degré, c'est cette théologie spontanée qui est la tâche de tout croyant. C'est l'expression première de la foi. De cette théologie, la communauté croyante est déjà théologienne en chacun de ses membres. En d'autres mots, l'intelligibilité de la foi ne commence pas avec la théologie mais avec la foi elle-même. La théologie de second degré est celle des théologiens de métier ou professionnels, travaillant au service de la théologie de tous : cette théologie première qui se donne naturellement une symbolique, des normes, une tradition et une responsabilité dans la culture. « Ce que les *théologiens professionnels* considèrent parfois comme un travail qui relèverait des spécialistes est aussi, en fait, le travail plus obscur de chaque croyant⁵¹. » Cette distinction rejoint les notions de *culture première* et de *culture seconde* de son anthropologie.

3) Appliquant à la théologie une distinction proposée dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*⁵², Dumont propose de distinguer trois vecteurs dans la fonction théologique : la médiation, le savoir et l'interprétation. a) Comme médiatrice de l'expérience croyante, la théologie est au service de l'action. Comme telle, elle doit d'abord « consentir à redescendre vers le monde obscur des figures religieuses⁵³ », au plus près de ce qui est significatif pour l'action, au niveau de la pertinence plus que de la vérité objective. « Il faut donc remonter en deçà de la catégorisation, à l'expérience qui conduit à la foi, aux figures les plus simples⁵⁴. » Dumont part du principe que « dans l'acte de foi, ce qui est d'abord mis en œuvre, c'est le consentement global à ce qui est bon, à ce qui est pertinent⁵⁵ ». C'est d'ailleurs sur ce terrain de la phénoménologie des figures de la foi que Dumont a excellé, notamment comme théologien autodidacte jusqu'au milieu des années 1980. C'était le disciple de Blondel et de sa philosophie de l'action. b) Mais « c'est l'émergence de la connaissance, parmi les médiations des figures, qui justifie le plus radicalement son existence⁵⁶ ». Par le chemin de la connaissance, la théologie permet une prise de distance par rapport aux possibles illusions des figures de la foi et travaille à l'élaboration d'un discours plus universel, rassembleur. c) Le troisième vecteur de la théologie est l'interprétation. Comme telle, elle prend le relais de l'activité interprétante déjà à

50. *Ibid.*, p. 231.

51. *Ibid.*, p. 20. Dumont fait notamment remarquer, qu'à la différence des autres sciences, la théologie ne récuse pas le sens commun, sa dépendance à l'égard du travail obscur de chaque croyant. Il y revient dans *Récit d'une émigration*, p. 223.

52. Voir plus haut, note 36.

53. F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, p. 247.

54. *Ibid.*, p. 255.

55. *Ibid.*, p. 256.

56. *Ibid.*, p. 258.

l'œuvre dans la vie chrétienne. Cette troisième visée de la théologie serait en quelque sorte présupposée aux deux autres, à savoir les visées de l'action et de la connaissance. C'est là, à notre avis, qu'il faut situer son projet de théologie de la culture, à l'instar de son projet de donner une suite à *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*⁵⁷.

4) Dans *L'Institution de la théologie*, Dumont insiste particulièrement sur la fonction médiatrice de la théologie. Ce qui caractérise cette médiation, c'est qu'elle est d'ordre critique ; elle s'accomplit par une mise à distance. a) Elle intervient d'abord au passage qui mène de l'expérience à l'expression de la foi d'une communauté croyante. Le théologien n'est surtout pas un vulgarisateur de doctrine. b) Elle est une médiation dans l'établissement de la norme⁵⁸ nécessaire pour juger de la validité de l'expérience et de l'expression croyantes. Son rôle propre serait ici d'élucider les fondements objectifs de la norme et de faire retour sur ses conditions d'exercice. Ici, le danger est de considérer le théologien comme l'idéologue de service. c) Elle est une médiation de la conscience historique de la foi, notamment en dégageant les conditionnements historiques des traditions. Mais le théologien ne doit jamais s'imposer comme leur premier interprète. d) Elle est médiation de culture, assumant « le devoir théologique d'une critique de la culture solidaire d'une critique de la croyance⁵⁹ ».

Se retournant vers ce qui lui donne à penser, vers sa situation, le théologien reconnaît son appartenance à la communauté croyante, à ses normes dont le magistère est le gardien le plus visible, à sa Tradition, aux cultures concrètes où il vit et pense. Reprenant en charge cette appartenance, le théologien est conduit à une recherche de ses conditions d'existence et de signification. À un pôle, il appartient tout entier à la communauté ; à l'autre extrême, il est voué à l'épistémologie. La médiation est la tension entre ces deux obligations⁶⁰.

Pour une théologie de la culture

Dumont rêvait d'écrire un ouvrage sur la théologie de la culture. Toute son activité théologique y menait. Cet ouvrage aurait fait suite à *L'Institution de la théologie*⁶¹, qui l'annonçait dans son chapitre sur « Le théologien dans la culture ». Il l'a esquissé à l'occasion du séminaire de doctorat en théologie dont nous avons parlé plus haut et qui avait pour titre « Immanence et transcendance. Introduction à une

57. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 206.

58. À l'instar de la compréhension habituelle de la fonction magistérielle, Dumont réduit cependant cette norme au savoir (voir F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, chap. 3 : « Le théologien, la norme et le savoir »). Cette approche nous apparaît discutable. À notre avis, le discours magistériel ne relève pas du discours théorique, mais du discours pratique. Il est d'abord de l'ordre de la fiabilité, de la vérité de pertinence. Il est celui de la *mater ecclesia*. Il est davantage le discours du père que du savant. Ce n'est pas sans raison que la tradition appelle « Pape » le premier gardien de l'autorité magistérielle.

59. F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, p. 237.

60. *Ibid.*, p. 238.

61. De même qu'il voulait donner une contrepartie à *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, où il avait analysé la culture comme production. La culture y aurait été présentée comme effort d'interprétation.

théologie de la culture⁶² ». Dans ses mémoires, il est revenu plusieurs fois sur ce projet, notamment en en parlant comme d'une tâche inachevée⁶³.

Dumont part du principe que le christianisme a une fonction prophétique essentielle à exercer dans la culture. Plus largement, il doit être un apport à la culture. Mais il ne peut exercer sa fécondité dans la culture sans prendre chair, s'incarner dans une culture particulière au sein de la plus large culture : « Nous y sommes contraints parce que la foi suppose un langage, des modèles de conduite et des représentations qu'elle ne peut se limiter à emprunter sans les mesurer à ses propres critères⁶⁴. » Or « le vide laissé par le déclin de la chrétienté oblige à un examen des conditions d'une nouvelle culture chrétienne⁶⁵ ». Par « nouvelle culture chrétienne », Dumont veut signifier un nouveau type de présence chrétienne à inventer : « L'avenir du christianisme n'est pas dans un retour à la chrétienté de jadis ; il y faudra néanmoins une autre culture chrétienne qui soit médiation entre l'Évangile et le monde⁶⁶. » C'est pourquoi, « une des tâches urgentes consiste à libérer la réflexion, à éclairer les manières dont se constituera une culture qui corresponde à une pratique croyante. Comme c'est le devoir principal d'une critique de notre civilisation que d'examiner de quelle manière les hommes arrivent à en déchiffrer le sens⁶⁷. »

La fonction d'une théologie de la culture serait de dégager les exigences d'une présence signifiante de la foi à la culture⁶⁸. Cette théologie aurait une double préoccupation. Elle examinerait, d'une part, « les conditions d'une affirmation de la transcendance dans la culture de notre époque » et, d'autre part, les conditions de « possibilité d'une mythique chrétienne dans cette culture »⁶⁹.

1) Le premier temps s'impose pour autant que la modernité se veut « contestation de toute figure *concrète* de la transcendance et volonté de fermeture sur l'immanence⁷⁰ », ce qui l'opposerait d'emblée au christianisme. Une théologie de la culture commencerait par mettre en évidence que la culture moderne n'est pas sans ouverture à la transcendance⁷¹. « Quand l'homme, la société, la culture discutent sur l'homme, ils disent quelque chose sur Dieu⁷². » Toute construction de sens présuppose un sens

62. N'ayant pas eu accès à ce séminaire, nous nous en remettons ici à un article du professeur Jean Richard qui a accompagné Dumont tout au long de cette activité à titre de responsable des séminaires de doctorat de la Faculté de théologie. Cet article, « Le projet d'une théologie de la culture chez Fernand Dumont et chez Paul Tillich », a été publié dans *L'Horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Québec, PUL, 1991, p. 151-166. Une étude plus exhaustive de cet aspect de la théologie de Dumont exigerait un accès aux notes manuscrites que Dumont avait préparées pour ce cours.

63. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 253-256.

64. *Ibid.*, p. 254.

65. *Ibid.*

66. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 106.

67. *Ibid.*, p. 264.

68. Comme l'a si bien fait remarquer Jean Richard dans l'article mentionné ci-haut, il s'agit ici de la culture comme horizon de sens et non de la culture comme simple milieu de vie (*op. cit.*, p. 152).

69. F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, p. 206.

70. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 255.

71. Le sens étant avènement avant d'être production de sens (Jean RICHARD, *op. cit.*, p. 152).

72. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 182.

donné ou reçu. Il s'agit cependant d'une *transcendance sans nom*, ne prenant pas nécessairement une figure religieuse et même pouvant s'y refuser par principe. Cette ouverture à la transcendance serait ce qui permet la distance requise à la prise de conscience de soi, tant au plan individuel que collectif : « Acquérir distance, n'est-ce pas supposer un *ailleurs*, un autre lieu où l'interrogation emprunte origine⁷³. » Elle est présupposée au langage, à la conscience historique, à la rencontre d'autrui, à l'éthique, etc.⁷⁴ Les utopies en sont des manifestations. Le rôle d'une théologie de la culture serait ici d'exercer une fonction critique dans cet espace d'ouverture à la transcendance.

2) En ce qui concerne l'examen des conditions de possibilité d'une nouvelle mythique chrétienne, il s'imposerait en raison du fait que la contribution chrétienne à la culture s'exercerait sous un mode sacramentel⁷⁵. Au cœur de l'histoire, la mythique chrétienne aurait pour fonction de sacramentaliser la transcendance. Elle serait en quelque sorte l'attestation vivante du sens toujours disponible. Le christianisme est en effet proclamation du Christ comme révélation du mystère de l'histoire. Le rôle de la théologie serait ici de travailler directement à l'émergence d'une nouvelle culture chrétienne signifiante pour l'homme d'aujourd'hui. Pour élaborer ce second volet de sa théologie de la culture, Dumont propose une double voie : la première allant de l'histoire au mystère et la seconde du mystère à l'histoire.

Il faudrait cheminer, en un premier tracé, de l'*histoire* au *mystère*. En quel sens l'histoire moderne, avec ses caractéristiques propres, invite-t-elle à entrevoir une théologie de l'histoire ? Tradition et prospective, origine et eschatologie, sont-ce là des notions susceptibles d'inspirer encore une vision historique ? En quoi une conception technique du monde et de ses comportements s'accompagne-t-elle de la prolifération du sacré ? Comment ce sacré peut-il être appréhendé, authentifié par le sacrement et comment celui-ci, en retour, peut-il accompagner les quêtes contemporaines du sacré, celles de l'art, de la poésie ?

Dans mon cours, je refaisais aussi le cheminement inverse ; je procéderaï de même dans le livre. Le mystère peut-il en effet frayer une voie d'accès à l'histoire ? La vérité n'est pas seulement au bout de nos démarches, de nos méthodes soigneusement appliquées ; les Grecs avaient déjà aperçu qu'elle nous parvient aussi comme avènement. Et les poètes n'en doutent pas. En quoi ces vérités-là, où le *mystère* prend le pas sur les *problèmes*, peuvent-elles commander un engagement dans l'histoire ? En quel sens l'éthique est-elle interpellée par la symbolique ? Quel rapport établir entre le mystère ainsi entendu et l'intention sous-jacente à la technique envahissante⁷⁶ ?

En somme, l'ouvrage projeté se voulait à la fois procès de la culture moderne et procès des pratiques chrétiennes. Il s'imposait d'autant plus, à titre de théologie fondamentale, qu'une des tâches essentielles de toute théologie est de contribuer à l'émergence d'une culture chrétienne au sein de la plus large culture. C'était une des idées directrices de *L'Institution de la théologie*. Inversement, Dumont se demande

73. F. DUMONT, *L'Institution de la théologie*, p. 208.

74. J. RICHARD, *op. cit.*, p. 152-153.

75. *Ibid.*, p. 156-157.

76. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 256.

s'il peut « y avoir une théologie authentique sans une culture chrétienne, sans médiations qui enracent le christianisme dans la civilisation et lui donnent la possibilité de penser la foi dans le monde contemporain⁷⁷ ».

SES OPTIONS THÉOLOGIQUES

Au fil des ans, Dumont a publié plus d'une quarantaine de textes théologiques. À part *L'Institution de la théologie* et trois ou quatre études à caractère plus technique publiées dans des périodiques scientifiques ou des ouvrages collectifs, il s'agit de brèves réflexions d'un « chrétien ordinaire » partageant ses inquiétudes de croyant. Dans *Une foi partagée*, il a réuni ce qu'il considérerait comme l'essentiel de ces réflexions⁷⁸. Même si ce livre ne dispense pas de lire l'intégralité de son œuvre théologique, il est un excellent guide pour repérer la vision du monde qu'il a trouvée dans la foi chrétienne.

Outre ses réflexions sur la nature et la fonction de la théologie dans la culture et l'Église, dont il a été question plus haut, ses grandes intuitions théologiques nous paraissent pouvoir être regroupées sous quatre thèmes indissociables : le croire, le Christ, l'Église et l'expression de la foi. C'est ce qu'il nous reste à présenter de la manière la plus succincte possible.

Croire en Dieu dans l'autre

Pour Fernand Dumont, « la croyance est constitutive de l'existence, au même titre que la raison et le langage⁷⁹ ». C'est une manière de choisir son destin : « Croire, c'est choisir sa vie⁸⁰ ».

Dumont part du principe que « l'existence ne commence pas par des certitudes, mais par des questions⁸¹ ». Le courage premier serait d'affronter cette inquiétude qui est au fondement de la condition humaine. « Croire, c'est conserver au cœur de l'assentiment l'interrogation qui l'a suscité⁸². » Il dira souvent que le doute n'est pas le contraire de la foi, mais une de ses composantes essentielles. « Le courage suprême est [...] de ne point céder sans réticence ni examen à la tentation du remplissage de l'absence⁸³. »

On aura compris que pour Dumont, la croyance ne s'identifie pas à la foi religieuse. Elle est cependant son terreau, la foi religieuse n'étant qu'une manière radicale d'habiter sa croyance. Ce serait à ce niveau que se pose, aujourd'hui plus que jamais, le problème fondamental de la foi religieuse. En effet, dira-t-il, « ce n'est pas

77. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 218.

78. Ce livre est même le plus souvent une reprise littérale de ses textes théologiques antérieurs.

79. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 17.

80. *Ibid.*, p. 20.

81. *Ibid.*, p. 18.

82. *Ibid.*, p. 19.

83. *Ibid.*, p. 53.

la foi en Dieu qui fait problème, mais la foi en l'humanité⁸⁴ ». « Ce n'est pas moins difficile d'entretenir la foi dans l'humanité que d'avoir la foi en Dieu. Le pari est aussi incertain dans un cas que dans l'autre⁸⁵. » Croire présuppose une capacité humaine de faire confiance à l'autre. C'est accepter de se laisser confronter au mystère de l'autre, accepter de recevoir le sens de sa vie de l'autre, voire accepter de se recevoir de l'autre.

Le Dieu de la foi serait non seulement cet Autre en qui nous pouvons espérer savoir qui nous sommes, mais Celui que nous ne pouvons rencontrer que dans le mystère de l'autre, notre semblable, créé à son image comme mystère de présence dans l'absence.

Le Christ, un compagnon de quête de sens

Qu'il n'y ait de rencontre de Dieu qu'à travers la rencontre d'autrui⁸⁶, tel serait le mystère central du christianisme. Tel serait le mystère du « Fils de l'homme ».

« Qui donc est le Christ⁸⁷ ? » Dumont nous dit sa conviction qu'on ne peut l'atteindre qu'à partir des questions qu'on se pose sur soi-même⁸⁸. De ce lieu, à quoi le reconnaître ? Pas d'abord, dira-t-il, à son enseignement, ni même à son exemple ; pas davantage à sa transparence du mystère de Dieu ; « mais comme le compagnon qui cherche à côté de nous, qui questionne l'avenir de Dieu et celui de l'homme⁸⁹ ». Il est celui en qui nous pouvons savoir et dire qui nous sommes⁹⁰. Le Christ est le visage humain de Dieu⁹¹, voire la figure de la compassion de Dieu⁹². Le Christ est le témoignage vivant de la proximité de Dieu :

Dans le Christ, Dieu nous apparaît à la ressemblance de cet autrui que nous rencontrons tous les jours, à qui nous accordons ou retirons notre *foi*. N'est-il pas dit, au début de l'Écriture, que Dieu « fit l'homme à sa ressemblance » ? S'il a refusé qu'on le représentât par des images, c'est que son image, il l'avait déjà livrée : c'est l'homme même⁹³.

84. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 244.

85. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 28. Voir aussi p. 48 : « Toute preuve de l'existence de Dieu sera solidaire des preuves de l'existence de l'homme. »

86. *Ibid.*, p. 56.

87. *Ibid.*, p. 67.

88. *Ibid.*, p. 68 : « Nous approchons du Christ à partir des questions que nous voulons bien poser sur nous-mêmes [...] » ; voir aussi p. 43 : « [...] en invoquant son nom, nous sommes reconduits à la condition humaine. »

89. *Ibid.*, p. 69.

90. *Ibid.*, p. 81 : « Parler de lui, c'est donc parler de nous. »

91. *Ibid.*, p. 79 : « Attachée aussi intimement à la divinité en Jésus, notre humanité doit donc être virtuellement présente en Dieu de toute éternité. » Dieu est « celui qui à travers le mystère du Christ a choisi de porter éternellement la marque et le visage des enfants des hommes » (« Qui est donc le Christ ? », *Maintenant*, 102 [janvier 1971], p. 23).

92. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 72.

93. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 245.

Une Église de dialogue

Fernand Dumont a souvent été appelé à écrire sur l'Église. Une grande partie de sa production théologique de « théologien du dimanche » a porté sur cette question. On pourrait dire que son ecclésiologie reprend le meilleur de Vatican II, notamment en ce qui concerne les rapports de l'Église au monde et son insistance sur l'Église communion.

L'Église est regardée comme figure du Christ. Elle est mémoire et présence du Christ⁹⁴. Elle ne peut cependant rester vraie que dans l'acceptation de ses limites : de son ambiguïté et surtout de son insuffisance. Elle « n'épuise pas les voies par lesquelles Dieu est présent à l'humanité⁹⁵ ». Ainsi, elle ne peut pas prétendre avoir le monopole de l'Évangile. Elle doit même accepter de recevoir l'Évangile du monde. « Non seulement l'Église ne doit pas se considérer comme la propriétaire d'une vérité qu'il lui suffirait de dispenser au monde, elle doit recevoir de celui-ci des vérités qu'elle n'a pas elle-même enfantées⁹⁶. »

Son besoin des autres lui révélerait que sa mission est d'être un instrument de dialogue au service du rassemblement du sens déjà là :

Vous savez bien que le sens est déjà là puisque autour de nous la plupart des hommes poursuivent l'une ou l'autre de ses multiples facettes. Le sens de la vie est dispersé : on le perçoit comme les grains de poussière dans la lumière ombrée du soleil. Il est éparé dans le monde. Le problème n'est pas de le voir, mais de le rassembler⁹⁷.

Une telle mission présuppose que l'Église pratique le dialogue à l'intérieur de ses murs. Dumont part du principe qu'une Église vraie, c'est une Église diversifiée. Dans cette perspective, « les divers courants du christianisme, au lieu d'être des factions se disputant la vérité en de perpétuelles controverses, ne seraient-ils pas plutôt des traditions du témoignage, l'empêchant de se figer en une organisation plus ou moins totalitaire, lui gardant la marque des cheminements historiques de ceux qui le portent⁹⁸ ? »

Le partage de la foi

Si Dumont plaide pour une Église dialoguante, c'est fondamentalement parce qu'il regarde la foi comme étant une expérience de rencontre. Il répétera souvent que le plus authentique de l'expérience de la foi est affaire de dialogue : « la foi n'advient jamais ailleurs que dans la rencontre⁹⁹ ». Croire, c'est en effet faire confiance à quelqu'un ; ce n'est surtout pas adhérer à une doctrine dont la vérité serait prouvée¹⁰⁰.

94. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 89.

95. *Ibid.*, p. 153.

96. *Ibid.*, p. 91.

97. « Qui est donc le Christ ? », *Maintenant*, no 102, janvier 1971, p. 21.

98. F. DUMONT, *Une foi partagée*, p. 153.

99. *Ibid.*, p. 149.

100. *Ibid.*, p. 148.

C'est pourquoi la foi se transmet d'abord par le témoignage¹⁰¹ où « le témoin investit sa personne¹⁰² » et où celui qui accueille se compromet par son assentiment ou sa dénégarion. La foi chrétienne ne peut exister que comme partage.

Dumont voit la Révélation chrétienne, en particulier dans son expression biblique, comme un entrelacement de la Parole de Dieu et de la parole humaine : un dialogue où Dieu et l'homme s'entretiennent ensemble de leur avenir¹⁰³. Il parle de la tradition chrétienne comme d'une chaîne de témoignages diversifiés qu'il faut se garder de réduire à une chaîne de théologies ou d'interventions magistérielles¹⁰⁴. La liturgie, dans ses sacrements en particulier, en serait un lieu privilégié.

Une des tâches urgentes dans l'Église d'aujourd'hui est de libérer la parole, et par là, de libérer la pensée chrétienne et plus largement l'expérience chrétienne elle-même. La foi exige d'être partagée. Une autre urgence de l'heure en matière d'expression de la foi est de retrouver un christianisme engagé socialement au nom des valeurs de liberté fondamentale et d'amour inconditionnel qui fondent son option morale. Dire sa foi, c'est d'abord contribuer à l'avènement du monde nouveau, du Royaume dont parlaient les premiers chrétiens.

Fernand Dumont théologien nous apparaît comme la synthèse du poète et du théoricien de la culture. Sa théologie ouvre des avenues nouvelles qu'il nous faut maintenant explorer. Pour lui, la théologie « n'est pas une discipline à côté des autres. Comme la foi, elle est coextensive à toute la culture, aux expériences où se cherche la condition humaine¹⁰⁵. »

101. *Ibid.*, chapitre 7.

102. *Ibid.*, p. 151.

103. *Ibid.*, p. 192.

104. *Ibid.*, p. 253.

105. F. DUMONT, *Récit d'une émigration*, p. 181.